



Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction

Gilbert Hottois

Volume 52, numéro 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401006ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401006ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hottois, G. (1996). Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 489–498. <https://doi.org/10.7202/401006ar>

ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ ET ÉTHIQUE DE LA CONVICTION

Gilbert HOTTOIS

L'un des événements fondateurs de la bioéthique a été l'affaire Asilomar. Elle est bien connue, exemplaire. Il s'agit du premier moratoire spontanément décrété par les scientifiques eux-mêmes en 1974, à propos des manipulations génétiques impliquant, notamment, la bactérie *Escherichia Coli*, familière de l'intestin humain¹.

Quelles furent les motivations ? Quelle fut la réponse ou la solution ?

L'inquiétude des généticiens concernait les inconnues — les conséquences non prédictibles — qui pourraient se révéler, directement (infections) ou indirectement (risques écologiques), néfastes pour les êtres humains. La lettre des généticiens publiée dans *Science* (26 juillet 1974) est désignée sous le titre « Potential Biohazards of Recombinant DNA Molecules ». Il s'agissait de prendre au sérieux les risques biophysiques associés à certaines expérimentations et à la dissémination incontrôlée des produits de l'expérimentation. En revanche, aucune question concernant la légitimité en soi des expériences de recombinaison d'ADN n'était soulevée. L'inquiétude ne portait pas sur le non-respect d'une valeur ou d'une norme, tels que l'ordre sacré de la nature ou le droit d'intervenir directement dans l'identité la plus intime des vivants. Des voix s'élevèrent dans ce sens-là uniquement à l'extérieur de la communauté scientifique.

La motivation des scientifiques était leur *responsabilité* en ce qui concerne les *conséquences physiques* de leur *action*.

La solution fut essentiellement *technique* : la définition de règles de confinement suivant la dangerosité des expériences et la mise en place d'institutions chargées de

1. L'histoire commence exactement en 1973, au cours de la Gordon Conference (New Hampshire) sur les acides nucléiques, cristallise avec la lettre publiée en juillet 1974 par onze généticiens, dont Paul Berg, président du Committee on Recombinant DNA Molecules, invitant à une suspension provisoire de certaines expériences ; elle s'achève par la Conférence d'Asilomar (à Pacific Grove, Californie) qui décide des mesures à observer pour pouvoir, dans une sécurité suffisante, mener certaines expériences sur l'ADN. Voir, par exemple, J.D. WATSON et J. TOOZE, *The DNA Story*, San Francisco, Freeman, 1981.

veiller à l'application de ces règles. Cette réponse fut articulée pour la première fois lors de la Conférence d'Asilomar en février 1975, qui mit fin au moratoire. Elle insistait sur la difficulté à évaluer les dangers, sur l'importance de la poursuite des recherches en génétique qui permettraient aussi progressivement une meilleure détermination des risques, sur la nécessité de revoir en conséquence continuellement les règles à suivre afin que leur sévérité demeure proportionnée aux dangers réellement encourus.

L'affaire Asilomar semble tout entière contenue à l'intérieur de l'exigence réaliste de la saine *prudence* et, plus précisément, de l'*éthique de la responsabilité*, qui apparaît comme *celle des scientifiques*.

QU'EST-CE QUE CETTE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ ?

Si l'on ne quitte pas le champ de la bioéthique, on est immédiatement tenté de chercher une réponse à cette question en se tournant vers un ouvrage célèbre, *Le Principe Responsabilité. Essai pour une éthique dans une civilisation technologique*, de Hans Jonas. Je ne m'engagerai pas dans cette direction. La raison en est que l'étude de ce livre m'a convaincu qu'il n'aide pas à clarifier les choses, qu'au contraire, il les embrouille. La confusion est la suivante : Hans Jonas chercherait à faire passer pour une éthique de la responsabilité une attitude — une morale et une politique — qui relève bien davantage, en dernière analyse, de l'*éthique de la conviction*.

Il m'a semblé plus intéressant de retourner aux travaux de celui qui est à l'origine de la distinction entre éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) et éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*), et qui l'a analysée en rapport avec les questions du politique et de la rationalité technoscientifique dans le monde moderne. Je veux parler du sociologue allemand Max Weber, auteur notamment de deux conférences devenues des textes classiques : *La science en tant que vocation et profession* et *La politique en tant que vocation et profession*, prononcées en 1919 à Munich.

Comment caractérise-t-il les deux éthiques² ?

L'*éthique de la responsabilité* relève de la rationalité téléologique, elle est rationnelle par rapport à une *fin*, un but poursuivi par celui qui agit et qu'il a, sinon posé lui-même, du moins clairement reconnu.

L'*éthique de la responsabilité* se caractérise par l'attention aux *moyens* dans une double perspective : en ce qui concerne leur *efficacité* pratique, opératoire (car c'est bien la fin qui justifie les moyens) d'une part, en ce qui concerne les *conséquences*, d'autre part. Le souci d'efficacité encourage le pragmatisme, le compromis, une tendance à réajuster moyens et finalités selon les aléas de l'action, à redessiner les contours du but visé. Aussi Weber parle-t-il quelquefois d'« éthique du succès »

2. Pour l'exposé des deux éthiques selon Weber, nous nous référons principalement aux deux conférences (traduction française : *Le savant et le politique*, Union Générale d'Édition, 10/18, avec une introduction par R. Aron), à la volumineuse étude de M. WEYEMBERGH (*Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruxelles, Édition de l'Académie, 1972) et à la somme de R. ARON, sur *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

(*Erfolgsethik*) ou encore d'« éthique de l'adaptation au possible ». La dérive, toujours menaçante, en est l'opportunisme, qui choisit, de préférence, des buts sûrement atteignables³.

L'attention aux *conséquences* des moyens utilisés et aux conséquences en général des actions entreprises et menées jusqu'à leur terme, passe souvent pour le caractère distinctif de l'éthique de la responsabilité. Les conséquences doivent être considérées, car le risque existe qu'elles soient contre-productives par rapport au but visé, ou encore qu'elles soient néfastes pour d'autres finalités jugées importantes ou pour certaines valeurs à respecter. L'attention aux conséquences implique que l'on prenne en considération les effets de l'action sous ses divers aspects et aussi eu égard à tous les intéressés. L'éthique de la responsabilité est extravertie au sens où elle s'inquiète des conséquences concrètes de l'action sur les autres.

Afin de tenir compte des conséquences, il faut *prévoir*. Une composante essentielle de l'éthique de la responsabilité est la capacité de prédictions quant aux effets des actions entreprises et des moyens utilisés.

Weber affirme que l'éthique de la responsabilité est et doit être celle de l'homme d'action, plus précisément celle de l'*homme politique*, du moins dans notre époque moderne, qui est celle de la rationalisation croissante de l'ensemble de la société. Mais quel est le but de l'homme politique ? C'est ici que la pensée de Weber rencontre certaines limites associées à sa situation historique, tout en gardant une indéniable actualité. La finalité de la politique et donc le but de tout homme politique authentique doit être la grandeur et la puissance de l'État-nation. Une appellation que Weber a, rarement il est vrai, utilisée pour évoquer l'éthique de la responsabilité, est « *Machtethik* », éthique de la *puissance*⁴.

La puissance est-elle le dernier mot de l'éthique de la responsabilité ? Dans un sens très abstrait, et qui n'apparaît pas chez Weber, on pourrait dire qu'en effet, plus grande est la puissance (les moyens d'action efficace et de prévision disponibles), plus grande est la capacité d'assumer des responsabilités et d'atteindre des buts. Dans cette perspective, l'éthique de la responsabilité impliquerait un accroissement sans limites des *moyens du pouvoir efficace et sûr* dans tous les domaines. Mais cette perspective outrepassa le cadre de pensée wébérien. Celui-ci continue de subordonner la puissance — et donc la responsabilité — à une réalité historique et culturelle. Le service et le triomphe de l'État-nation sont toujours ceux d'une certaine tradition, d'une culture, d'un système *symbolique* de croyances, de valeurs, de *convictions* partagées par un ensemble de citoyens occupant un territoire et identifiés, en l'occurrence, comme *allemands*. La responsabilité politique — qui est la responsabilité suprême — porte, en dernière analyse, sur la perpétuation et l'extension, la croissance, d'une *culture particulière*. Elle seule accorde le sens, distribue les valeurs, exprime, du point de vue de ceux qui la partagent et en vivent, des absolus. En elle s'ancrent les convictions pour lesquelles des hommes seront prêts, le cas échéant, à mourir.

3. Cf. WEYEMBERGH, *op. cit.*, p. 194-195.

4. *Ibid.*, p. 194.

Ainsi qu'on le voit, l'éthique de la responsabilité déroulée jusqu'au bout ne va pas sans convictions qui se révèlent, suivant l'analyse wébérienne, *nationalistes*.

Qu'en est-il de la science et du scientifique dans ce contexte ?

Premièrement, le scientifique, n'étant ni un homme d'action ni un homme politique, *n'a pas à se réclamer de l'éthique de la responsabilité*.

Deuxièmement, sciences et techniques interviennent à deux niveaux de l'exercice de la responsabilité : celui de la détermination des moyens les plus efficaces et celui de la prévision des conséquences. À cet effet, l'homme de la responsabilité — le politique — fera appel à des experts scientifiques.

Troisièmement, sciences et techniques sont déterminées comme des moyens, parmi d'autres, d'assurer la finalité ultime : la perpétuation et la puissance de l'État-nation. Elles ne sont pas repérées comme la source, de loin dominante, de la puissance, via la supériorité technologique.

QU'EN EST-IL DE L'AUTRE ÉTHIQUE, CELLE DE LA *CONVICTION* ?

Elle relève de la rationalité *axiologique*, c'est-à-dire qu'elle se soucie exclusivement de ne pas trahir une valeur, de ne pas transgresser une norme (par exemple, la vérité et dire la vérité, la bonté et ne jamais user de la force, etc.). Elle n'est pas irrationnelle, puisqu'elle vise à demeurer en parfaite cohérence par rapport à une conviction, quel que soit le contexte. Elle n'est même pas, d'un point de vue interne, irréaliste dans la mesure où la réalité, pour elle, n'est pas le réel physique, mais la réalité des valeurs intemporelles et intangibles qu'il faut honorer quelles que soient les conséquences matérielles. C'est très logiquement que le salut de l'âme peut exiger le sacrifice du corps. Weber parle à ce propos d'un « idéalisme conséquent ».

L'éthique de la conviction réclame la pureté absolue des moyens et s'accommode de l'indifférence à l'égard des conséquences. Ce n'est donc pas l'efficacité qui prime, c'est-à-dire le triomphe matériel d'une valeur, mais son respect par celui qui agit et tout au long de son action. L'acteur moral n'a pas à se soucier des conséquences, pourvu que son intention soit pure. Il n'est responsable que de celle-ci, c'est-à-dire de la qualité de sa volonté, le reste est affaire de hasard ou de providence.

« À vrai dire, s'il existe un problème dont l'éthique absolue ne s'occupe pas, c'est bien celui qui concerne les conséquences », écrit Weber⁵, qui utilise aussi l'expression « éthique absolue », pour indiquer que l'éthique de la conviction ne considère que le respect total d'une valeur suprême, marginalisant tout le reste, de la situation concrète aux autres valeurs éventuellement menacées. Bien que fondamentalement individuelle et introvertie, l'éthique de la conviction ne limite pas nécessairement ses effets au seul acteur moral qui l'applique. Elle peut avoir des conséquences néfastes pour autrui, voire des effets collectifs catastrophiques. Et même

5. WEBER, *Le savant et le politique*, p. 171.

d'avantage : Weber a mis en évidence un lien entre l'éthique de la conviction et le millénarisme, la destruction apocalyptique annoncée du monde qui doit permettre l'avènement d'un autre monde. C'est que l'homme de la conviction absolue ne supporte pas « l'irrationalité éthique du monde⁶ », le fait que, trop souvent, le bien engendre le mal, et inversement. D'une certaine manière, il attend que les conséquences de l'action de ceux qui de son point de vue agissent mal soient catastrophiques ; il l'attend et l'espère, car de cette manière le monde lui donnerait enfin raison. Par ailleurs, il peut être tenté d'utiliser une ultime violence radicale afin de balayer le mal et d'instituer enfin un monde, une société, que les bonnes intentions ne risqueront plus de transformer « en enfer ». Une expérience intéressante consiste à relire *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas en gardant à l'esprit ces observations : tout s'y trouve, de l'apocalypse annoncée à la nécessaire violence bénéfique d'un pouvoir politique fort.

Sciences et techniques, qui offrent la capacité de prédire et d'agir efficacement dans le monde, n'ont, semble-t-il, rien à apporter à celui qui pratique l'éthique de la conviction et qui n'a besoin que de sa bonne foi.

Mais si l'éthique de la conviction n'est pas, en principe, concernée par la science, celle-ci, en revanche est, vitalement, concernée par celle-là. Car, contrairement à ce que suggérerait l'affaire Asilomar que j'ai évoquée, *la pratique de la science relève, selon Weber, de l'éthique de la conviction*. Pourquoi ? Parce que le savant doit *inconditionnellement respecter* la valeur propre à la science : la *vérité*. Trouver et dire la vérité est ce que la profession et la vocation de savant exigent. Celles-ci sont inconciliables avec le métier et la vocation politiques. « Le politicien *doit* faire des compromis, souligne Weber, le *savant ne peut pas* les couvrir⁷. » Un souci constant de Weber, à l'origine des deux conférences de Munich, est de maintenir séparées la logique de la science et celle de la politique. C'est un problème avec lequel il a vécu en tant que savant *et* homme politique.

Avant de passer à des commentaires, précisons encore deux points.

Premièrement, les profils éthiques de la responsabilité et de la conviction sont volontairement accentués, épurés par Weber. Il s'agit de ce qu'il appelle des « types idéaux », guère concrétisés comme tels, mais manifestant bien dans quel des deux sens un comportement, une attitude, tendent à aller.

Deuxièmement, ces deux sens sont radicalement antinomiques, dès lors qu'on les a pris au sérieux. Cette antinomie fait partie, essentiellement, de la condition humaine. Elle débouche donc sur un choix déchirant, tragique même, mais devant lequel tout homme se tient, et que toute action ou décision engage. Ou bien l'individu fait ce qu'il estime être son devoir et s'en remet pour le reste à Dieu ou à la chance ; ou bien il se dispose à répondre des effets, même indirects et pas immédiats, de son action et cherche à l'adapter en conséquence. Weber ne prétend absolument pas que nous faisons une fois pour toutes le choix de l'une ou l'autre éthique ; au contraire, la

6. *Ibid.*, p. 174.

7. Cité par WEYEMBERGH, *op. cit.*, p. 464.

condition humaine tient dans le fait que le problème de ce choix ne cesse de se réitérer.

*
* *

La conception wébérienne des relations entre science, éthique et politique, comporte un certain nombre de présuppositions qu'il est difficile d'accepter encore, à l'autre bout de ce siècle, sans critiques.

La raison fondamentale pour laquelle Weber maintient absolument séparées la science et la politique est que la science n'est pas de l'ordre de l'*action*. En tant que telle, elle ne transforme pas ni ne vise à transformer le monde. Une activité transformatrice comporterait des conséquences matérielles et, donc, des responsabilités. Or la science ne vise que la *vérité*, et cette vérité n'est pas quelque chose que la science produirait et introduirait dans le monde et dont elle aurait à répondre. Cette vérité est le reflet de ce qui est. La responsabilité du savant se limite à la fidélité du reflet et à sa fidélité au reflet. Il faut que l'image soit correcte — premier devoir — ; et lorsqu'on tient l'image correcte, il convient de la communiquer sans distorsion, — deuxième devoir. La conception wébérienne de la science est tout à fait classique et traditionnelle : elle est *logothéorique*, ce qui signifie : la science s'identifie à un ensemble d'énoncés (*logos*) qui donnent à voir (*theoria*) la réalité. L'idéal de vérité est celui d'un cliché de plus en plus précis et fidèle d'un réel essentiellement stable. L'éthique de la science — la conviction, l'espoir propres à l'idéal du savoir — invite l'humanité à se reposer dans la contemplation de l'image du savoir achevé et de gagner ainsi une sorte d'homéostasie finale.

Cette conception classique de la science, qui remonte à l'origine de la philosophie, postule une double et radicale séparation. La première passe entre la science et la technique, dite « science appliquée ». Elle suppose que l'acquisition du savoir ne passe pas par des activités et des opérations dont l'effectivité et les conséquences feraient basculer la recherche scientifique du côté de l'action et de la responsabilité. Celles-ci sont entièrement projetées au-delà de la conclusion de la recherche scientifique comme telle, dans les applications dont le scientifique en tant que scientifique ne s'occupe pas. La seconde séparation, entrecroisée d'ailleurs à la première, passe entre la connaissance et la puissance, le savoir et le pouvoir, la vérité et l'opérativité.

La conception wébérienne de la science postule aussi une vision *individualiste* de la recherche scientifique, conforme à l'individualisme de la morale de la conviction. Mais la conviction scientifique aurait ceci de remarquable et qui la distinguerait de toutes les autres convictions : à savoir que l'individu fidèle à la conviction scientifique aboutit à des résultats universellement valables. La vérité — qui est la valeur de la science — est universelle, apte à rallier sans violence ni tromperie toute l'humanité. Par la science, l'individu n'est pas appelé à rallier l'une ou l'autre communauté particulière avec ses dieux et ses démons qui rêvent de s'imposer par la force. Weber ne semble cependant pas beaucoup croire dans la concrétisation de la « société uni-

verselle du savoir » (à la manière de Peirce ou de Dewey) ; elle est idéale — et à respecter absolument comme telle par le savant lorsqu'il parle en tant que savant. Ce qui est réel, par contre, ce sont les collectifs politiques, les États-nations, qui instrumentalisent à leur service, non la science — ce serait la détruire —, mais les applications de la science. Le politique est libre d'en user ; il peut aussi intervenir en amont de la science, là où l'on décide des orientations de la recherche, mais il ne peut pas interférer avec le travail scientifique lui-même ni lui dicter ses conclusions.

Au cours de ces dernières décennies, une image de la science s'est développée quasi antithétique de celle présentée par Weber, puisqu'elle culmine dans l'identification du scientifique et du politique. Ainsi que le dit volontiers Isabelle Stengers, « faire de la science n'est qu'une autre façon de faire encore de la politique ». Cette nouvelle image comporte bien des nuances et son origine est complexe.

L'une de ses formes, dite « postmoderne », continue de considérer la science comme demeurant fondamentalement une activité langagière et de représentation. Mais il ne reviendrait aux énoncés et aux représentations scientifiques aucun privilège par rapport aux autres formes de discours et de représentation. Les propositions scientifiques s'imposeraient par les mêmes voies que les autres expressions humaines, grâce à la rhétorique, la force de la tradition ou du nombre (la « science normale » de Kuhn), la persuasion, la séduction, la discussion et la conclusion d'accords. Bref, la vérité dite objective serait en réalité simplement intersubjective, consensuelle. Elle serait l'expression, plus ou moins détournée, d'intérêts, de désirs, de volontés de pouvoir individuels et collectifs. Le philosophe américain R. Rorty est particulièrement représentatif de cette tendance postmoderne, qui plonge ses racines profondes dans la phénoménologie, l'herméneutique, la critique idéologique, l'historicisme et le relativisme linguistique, et dans la critique des sciences « dures » par les sciences humaines en général (telle la sociologie de la connaissance). Cette tendance exprime la suspicion et la crise de la modernité, c'est-à-dire de la croyance en une raison universelle et en un savoir encyclopédique supraculturel.

Une deuxième forme de contestation de l'idéal wébérien s'enracine dans une vue de la science contemporaine qui l'assimile à une *activité complexe*, et non plus simplement ou prioritairement à un type de discours et de représentation symbolique, à côté des idéologies, des religions, des mythes et autres fictions verbales. Les composantes pratiques, techniques, opératoires, physiques, machiniques, seraient aussi, voire plus, importantes, pour la RDTs, que ses aspects langagiers et symboliques. La dynamique technoscientifique s'identifierait davantage à une forme de vie qu'à une forme de discours. Cette forme de vie regrouperait un ensemble de processus et d'interactions étroitement associés à certains collectifs humains en compétition avec des modes d'être au monde, des formes de vie également propres à des collectifs humains, mais organisés d'une manière plus exclusivement symbolique et plus dépendante de la nature.

On peut continuer de voir la science ainsi conçue comme une activité *politique*, mais dans un sens extrêmement large et vague, qui évoque seulement la volonté de se développer propre à toute organisation dynamique vivante. En ce sens, l'évolution

biologique, telle qu'elle est comprise depuis Darwin, est, tout entière, descriptible à partir de la métaphore du politique, d'une politique « cosmique » dont les acteurs ne sont plus simplement les hommes ou les États.

Le titre d'un récent ouvrage américain illustre de façon frappante ce positionnement politique particulier de la technoscience : *Jihad versus MacWorld*⁸. Mais il illustre aussi l'occultation de la dimension proprement philosophique de la question. Nous sommes en effet immédiatement ramenés à la politique la plus politicienne, celle du triomphe sans plus de puissants groupes d'intérêts, à moins que nous nous rappelions que derrière la Jihad, il s'agit du Sacré, de la Transcendance, de Dieu, et que nous nous demandions si quelque chose d'analogue, mais certes pas identique, est en jeu, encore, à travers MacWorld.

Le plus souvent, l'amalgame de la RDTs et du politique prend la forme de l'instrumentalisation wébérienne : les technosciences sont au service de l'économie, de la puissance de la nation ou d'un groupe de nations, dans un sens plus ou moins utilitariste, et suivant des finalités ultimes représentées dans la culture, dans la tradition, dans l'idéologie. En réalité cependant, l'instrumentalisation a toujours été réciproque : la science moderne, la RDTs ne s'épanouit pas dans n'importe quel environnement politico-symbolique. Si celui-ci est trop étranger ou trop hostile, la dynamique technoscientifique s'essouffle. Mais elle peut aussi modifier le contexte, le faire évoluer dans son sens, je veux dire dans le sens de la RDTs.

Quel est ce sens, dès lors qu'on refuse de le subordonner à une finalité politique extérieure, ou de l'effacer derrière l'une ou l'autre finalité pratique ?

Pour Weber, et pour la modernité, il s'agissait de la valeur de la Vérité universelle. Son importance égalait et même surpassait celle des valeurs religieuses. Mais l'idéal d'une vérité dont l'humanité se rapprocherait progressivement comme d'un état d'homéostasie contemplative heureuse et finale, lumineuse, que chaque découverte scientifique complèterait imperceptiblement, et dont la science appliquée aménagerait confortablement la niche matérielle, n'est plus tenable dans notre monde *postmoderne*, c'est-à-dire symboliquement irréductiblement pluriel, et *technoscientifique*, c'est-à-dire ayant fortement relativisé l'importance du langage et du symbolique en général. Un monde où le vivant que nous sommes se sait le produit, très probablement aléatoire, d'une myriade de processus s'étendant sur des milliards d'années, et ayant devant lui un abîme temporel au moins aussi long ? Quelle finalité, quel sens, pour la forme de vie technoscientifique dans cet environnement qu'elle a elle-même pour l'essentiel créé ?

Le postmoderne invite à répondre qu'il ne faut pas chercher un tel sens : les technosciences sont apparues, elles prolifèrent, la forme de vie qui s'y associe ne doit rien viser d'autre qu'une perpétuation et un épanouissement éphémères. Elle est, comme la rose d'Angelus Silesius, sans raison, elle n'est là que pour fleurir et flétrir. MacWorld triomphera peut-être de la Jihad pour un temps, avant de devenir un dinosaure,

8. B.R. BARBER, *Jihad versus MacWorld*, Random House, 1995.

qu'une cristallisation cosmique improbable, non pas supérieure, mais différente, remplacera, ici ou ailleurs, dans un siècle, mille ans ou dix millions d'années.

La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit⁹.

On pourrait longuement commenter cette vision mystique.

Existe-t-il une autre réponse ?

À mon avis oui. Elle part de l'hypothèse ou de la décision selon laquelle la forme de vie associée à la dynamique de la RDTS est à privilégier et qu'il ne faut pas la mettre sur le même plan que les formes de vie plus purement symboliques et plus proches de la nature. Elle croit que s'il doit y avoir une évolution, une continuation de l'aventure commencée voici des millions d'années, cette poursuite passe, pour le moment, par là. C'est-à-dire par l'accroissement illimité de la puissance, de la capacité de contrôler et de transformer le réel physique. Cette puissance de contrôle et de manipulation est détenue par un processus, peut-être aléatoirement apparu au cours de l'évolution biologique, et qui a son siège dans les cerveaux humains symboliquement et techniquement interconnectés. On peut l'appeler « conscience » ou « esprit ». Mais l'important est que, par la RDTS, et sans s'aveugler sur les risques et les responsabilités associés à celle-ci, la conscience ou l'esprit, ce processus que nous sommes, peut et pourra mieux assurer sa survie à très long terme ou, à échéance plus rapprochée, si un accident cosmique venait à le menacer. L'important est aussi que grâce aux technosciences, le processus de spiritualisation devrait pouvoir expérimenter des modifications de toutes les conditions dans lesquelles il se produit et qui contribuent à déterminer sa qualité, son extension, son avenir. Comme ce processus a encore devant lui quelques milliards d'années, s'il réussit à assurer sa survie, vous comprendrez que je ne me hasarderai pas à imaginer ses autopoïèses futures.

En conclusion, la science et les conditions de son exercice ont certes beaucoup changé d'un bout à l'autre du siècle, mais il me semble que ce que Weber désignait comme la valeur-finalité de la science — la vérité — et qui commande son éthique, mérite d'être à la fois conservé et repensé.

Conservé d'abord dans un sens trivial : l'exigence de vérité, de probité, d'honnêteté intellectuelle vaut toujours pour le travail scientifique et technique, et une controverse ou un problème scientifique ou technique ne se conclut normalement pas comme se conclut un marché, un récit ou un débat politique.

Conservé et repensé compte tenu de l'évolution de la science contemporaine, de l'importance de la technique et du politique (etc. : de l'économique, notamment). Mais sans s'y enliser. Car si l'on réduit l'entreprise scientifique à l'accumulation de moyens techniques, la science devient purement instrumentale, et ne peut éviter de se mettre intégralement au service de visées qui lui imposeront leurs finalités extérieures : profit, pouvoir, plaisir, etc. De même, si l'on identifie « faire de la science » et « faire de la politique », alors les communautés scientifiques se réduisent à n'être

9. Silesius, cité par M. HEIDEGGER, dans *Le principe de raison*.

plus que des partis, des syndicats, des corporations et, en général, des groupes de pression.

Ma conviction est qu'il y a, dans l'entreprise technoscientifique, comme il y avait dans l'entreprise scientifique moderne, et déjà dans les philosophies pré-modernes, une visée qui concerne l'humanité comme telle et où il s'agit de *dépasser* la condition dont chaque génération hérite. Avec les technosciences contemporaines, ce dépassement est de moins en moins simplement symbolique : il se fait transformation biophysique de l'homme et de son milieu, particulièrement de son milieu associé le plus proche : son corps, qui comprend son cerveau. Devenue action, opération, l'intervention technoscientifique sur la nature et sur l'être humain multiplie les conséquences risquées. C'est pourquoi la science, faisant croître le pouvoir en même temps que le savoir, se charge de plus en plus de responsabilités au sens de l'éthique wébérienne. Et cette charge est juste, car la plupart du temps les scientifiques sont non seulement les meilleurs, mais aussi les seuls experts concernant les risques associés aux actions qu'ils entreprennent. C'est ce que les généticiens, il y a vingt ans, avaient parfaitement compris. Sans que cela n'entame le moins du monde la conviction que leur recherche allait dans le « bon » sens, celui de la vérité ou du progrès, celui de l'avenir. Depuis lors, les responsabilités n'ont cessé de s'accumuler sur les épaules des scientifiques, en particulier dans le domaine de la bioéthique. Et dans un monde postmoderne séduit par la fin utilitariste de l'histoire et la culture des roses de Silesius, il serait bon peut-être que les scientifiques s'expriment davantage sur leurs *convictions* profondes, sur ce à quoi ils croient en tant que scientifiques, sur ce qu'ils veulent et espèrent en tant que scientifiques et pour l'humanité, *au-delà* des impératifs et des complicités économiques, idéologiques et politiques, qu'inévitablement ils sont conduits, comme nous tous à des degrés divers, à nouer.

La science, devenue technoscience, est passée de l'éthique de la conviction à l'éthique de la responsabilité. Mais ce passage, encore inachevé dans la conscience scientifique me semble-t-il, est complexe et soulève aussi des questions de fond. Car là où la science ne prétendait apporter que le savoir et respecter inconditionnellement la vérité, la technoscience apporte aussi la puissance et le pouvoir. Mais la puissance de quoi et pour quoi ?

Du point de vue même de la conscience scientifique, une réponse à cette question en des termes exclusivement économiques et politiques ne paraît pas satisfaisante. Il ne semble pas « éthique » au scientifique de mettre la RDTS au service principal d'un pouvoir particulier.

Si la puissance développée par la science doit servir, ce service doit être celui de l'humanité. Mais qu'est-ce que la puissance de l'humanité ? J'ai envie de répondre que la puissance de l'humanité, c'est son être en puissance, c'est-à-dire son avenir de transformation, d'évolution, de dépassement illimité d'elle-même, son ouverture qui est aussi toujours d'espoir.

Le thème de la fin de l'Histoire est très prisé dans l'univers postmoderne. Je crois qu'il n'y a de fin de l'Histoire que pour celui qui refuse de voir que la dynamique de la RDTS est, désormais, le moteur de l'avenir, un avenir à *faire* autant qu'à *écrire*.